

## **NAHUAHTLIZANDO LA NOVELÍSTICA: DE INFIERNOS, PARAÍDOS Y RUPTURAS DE ESTEREOTIPOS EN LAS PRÁCTICAS DISCURSIVAS DECOLONIALES**

Arturo Arias  
The University of Texas at Austin

---

*Este trabajo recoge la novelística escrita en lenguas indígenas precisamente por representar, en los espacios escriturales, algunas de las complejidades y contradicciones mayores. A diferencia de la poesía, el cuento, o incluso el teatro, nadie puede argumentar que el género novelesco tuviera alguna presencia o raigambre en el mundo pre-hispánico. Por lo tanto, su circulación en ámbitos indígenas es exclusivamente de corte occidental. Estamos en efecto confrontando lo que Mignolo denominó “border gnosis”, ese pasaje intersticial entre dos formas diferentes de producción de sentido, de universos simbólicos, de patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. Estas categorías se asemejan a la noción maya-k’iche’ de “tz’ib’”, que en la mayoría de lenguas mayas contemporáneas es la raíz de “escribir”, sea alfabética o jeroglíficamente. Asimismo, se emparenta con lo que Silvia Rivera Cusicanqui ha denominado “ch’ixi, algo que es y no es a la vez”. Según esta autora, la simultaneidad inherente en el término lleva una tensión constante que fomenta el proceso de renovación en vez de impedirlo. Todas estas categorías se articulan a su vez, con algo muy similar a lo cual Bajtín desde mucho antes había ya denominado heteroglosia lingüística para la especificidad del género novelesco. El artículo persigue a su vez una metodología decolonial, reconociendo que la colonialidad es constitutiva de la modernidad y que sin colonialidad no hay modernidad. Sin embargo, sus reflexiones epistémicas permanecen aún en buena medida como indicadoras de una dirección a seguir, más que como vislumbradoras de un punto de llegada.*

---

—Uff, tlaluel ni tlaxikojtok —ki ijtoyaya Mundo ua ki melauayaya i mets ixipepestik, sokiyo ua tochoyoltok atitla, ki toxomayaya ika i ma ual tlachixtok ika tekpatl ki machiliyaya nopa ajakatl sesek ipan i xayak, tlauei teotlatojtoya ua ayok chene tlatotoniya ipan ne tlali, ipan aljuikak nesiyaya tlayekajtiyas ika tlayoua (Ramírez, 2005 9).

¿Cómo reaccionamos al confrontar por primera vez esta discursividad? ¿Cómo especulamos sobre la problemática naturaleza de definir retóricas desconocidas? Pero, ¿lo son? Al fin, estamos hablando de náhuatl, llamada también mexicatlahtolli o lengua mexicana, *lingua franca* de buena parte de la zona mesoamericana, en especial bajo los territorios conquistados por el imperio mexica. El término “náhuatl” se deriva de nāhua-tl, “sonido claro o agradable”, y tlahtōl-li, “lengua o lenguaje”. Hoy lo continúan hablando (y escribiendo) aproximadamente dos millones y medio de ciudadanos mexicanos desde el norte de su país hasta Centroamérica. No es una presencia perdida, ni la imposibilidad potencial de una presencia. Es el señalamiento de la imposibilidad de la univocidad de sentido, unida a la noción moderna de “idioma nacional” o “comunidad lingüística”, es la marca de los signos aparentemente herméticos cuestionando nuestro sistema de significaciones. Desplaza nuestro posicionamiento en tanto que sujetos supuestamente mesoamericanos —en mi caso—, enraizados en ciertas memorias culturales e imaginarios nacionales permanentemente recordados; es decir, pasados continuamente sobre nuestro corazón. La palabra “recordar” viene del latín “recordis”, formada por *re* (de nuevo) y *cordis* (corazón). Significa entonces “volver a pasar por el corazón”. Como señala Adam Coon, los nahuas aún piensan con el corazón. Para ellos, la razón se encuentra en el corazón y no en el cerebro.<sup>1</sup>

Sin embargo, aquí tenemos una novela, forma literaria occidental pero escrita en náhuatl, titulada, en castellano, *El infierno del paraíso*, publicada en 2005. Su autor es Crispín Amador Ramírez, coautor de un vocabulario nauatl-español (sin “h”), autor de *Tlajtolchiali, palabra en movimiento: el verbo* (2002) y de una segunda novela, *El tiempo no abortó / Tonali Amo Tlanki* (2008), todos publicados por el Instituto Mexiquense de Cultura. Las novelas fueron escritas en versión bilingüe español-nauatl. O náhuatl.<sup>2</sup>

Estos textos empujan el “derecho a la opacidad” articulado por Édouard Glissant casi hasta un extremo inusitado, pero no en términos de contenido. Tampoco en términos referenciales. No lo hacen en términos retóricos a la hora de leer la traducción castellana, accesible y fácil, sino en términos de la no-accesibilidad de un lenguaje original que se supone “nuestro”; un conjunto de signos marcando nuestra propia extranjería de lo que afectivamente hemos considerado siempre nuestro “hogar”, nuestro espacio, nuestro *habitus* en el sentido de Bourdieu, en tanto que hispano-hablantes. La retórica aquí más bien es indicadora de nuestra propia extranjería —si no de nuestra usurpación— de este espacio un tanto descuidadamente denominado como “nuestro” sin mayor reflexión. No se trata tampoco de una reinscripción fetichista de la diferencia primitivista en tanto que alteridad radical. No es un ámbito utópico o irrealizable, una dimensión espectral cuya radicalidad se ubica precisamente en su espectralidad, en la incapacidad de materializar el presente como hace unos diez años lo propusieron teóricos asiático-americanos tales como Victor Li o Rey Chow (Li 37; Chow 182–3). Es otro fenómeno. Estamos vislumbrando, en tanto espectadores, con todas las dificultades imaginables, con empirismos, con improvisaciones en algunos casos, con visceralidad desatando cóleras a veces desubicadas, la construcción de la decolonialidad. La decolonialidad intenta minar las estructuras eurocéntricas del poder, del saber y del ser, a la vez que reconceptualiza las estructuras epistémicas con el fin de refundar modos culturales diversos de pensar y vivir. “Por eso”, explica Catherine Walsh, “la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino y construcción” (35), y agrega:

[Interculturalidad] significa potencia e indica procesos de construir y hacer incidir pensamientos, voces, saberes, prácticas y poderes sociales “otros”; una forma “otra” de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad. (35)

En el espacio de la literariedad, es el inicio de una tendencia que sin duda, hacia mediados del presente siglo, dominará el plano literario demográficamente, pese a la evidente dificultad de leerla en sus idiomas originales para la mayoría de los habitantes del continente.

Su aparición novelística, sin embargo, trae importantes desafíos para los debates contemporáneos en torno a la producción cultural, los signos escriturales y sus implicaciones. Implica la incorporación discursiva de pensamientos, voces, saberes, prácticas y poderes que han surgido de comunidades indígenas y opuestas a las normas impuestas de carácter eurocéntrico dominando los Estados-naciones latinoamericanos y desafiando radicalmente dichas concepciones, para así abrir la posibilidad de contribuir discursivamente a una descolonización. En este trabajo, que forma parte de un proyecto más amplio, me interesa recoger el fenómeno de la novelística escrita en lenguas indígenas precisamente por representar, en los espacios escriturales, algunas de las complejidades y contradicciones mayores, como ya he indicado en una serie de artículos previos apuntando en dirección de un libro sobre la novelística indígena del continente.<sup>3</sup>

A diferencia de la poesía, el cuento o incluso el teatro, nadie puede argumentar que el género novelesco tuviera alguna presencia o raigambre en el mundo prehispánico. Es un producto eminentemente occidental, pese a sus manifestaciones anteriores en la China.<sup>4</sup> Por lo tanto, su entrada y su circulación como producto cultural en ámbitos indígenas es exclusivamente de corte occidental. Las novelas ingresaron, casi en todo el continente, desde principios del siglo diecinueve, proviniendo de España, Portugal, Francia e Inglaterra, principalmente. Estamos en efecto confrontando pues, en la producción novelística, lo que Mignolo denominó “border gnosis”, un concepto relativamente análogo al de “liminalidad” de Bhabha, ese pasaje intersticial entre dos formas diferentes de producción de sentido, de universos simbólicos, de patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. Estas categorías se asemejan a la noción maya-k’iche’ de “tz’ib”, que en la mayoría de lenguas mayas contemporáneas es la raíz de “escribir”, sea alfabética o jeroglíficamente (Otzoy 151). Asimismo, se emparentan con lo que Silvia Rivera Cusicanqui ha denominado “ch’ixi, algo que es y no es a la vez”. Según esta autora, la simultaneidad inherente en el término lleva una tensión constante que fomenta el proceso de renovación en vez de impedirlo (69). Todas estas categorías se articulan, a su vez, con algo muy similar a lo que Bajtín, desde mucho antes, había ya denominado “heteroglosia lingüística” para la especificidad del género novelesco:

Una mezcla de dos lenguajes sociales dentro de los límites de una misma enunciación, un encuentro, dentro del mismo espacio de la enunciación, de dos diferentes conciencias lingüísticas, separadas la una de la otra por una época, por una diferenciación social, o bien por cualquier otro factor. (358; mi traducción)<sup>5</sup>

En el presente trabajo exploraré, de manera un tanto abierta, algunos de los elementos heteroglósicos que aparecen en la primera novela de Crispín Amador Ramírez, *El infierno del paraíso* (2005), con el fin de hurgar en las significaciones decoloniales en la novelística escrita en lenguas indígenas como procesos de transformación epistémicos con potenciales repercusiones de índole global.

### ***El problema de la traducción***

Ramsey Tracy describe la traducción del maya yukateko al inglés y al castellano como “trying to contain water in a bucket with holes in it” (tratar de acarrear agua en una cubeta llena de hoyos).<sup>6</sup> El maya yukateko, como la gran mayoría de idiomas indígenas, es un idioma inmensamente flexible. El escritor puede articular escrituralmente signos denotando rasgos o gestos que no son posibles en los idiomas romances. Tracy, por ejemplo, menciona una plétora de aspectos espaciales que indican si la persona en cuestión se encuentra ejecutando una acción mientras está parado, sentado, de lado, etc., gestos que no tienen precisión lingüística en el castellano.<sup>7</sup> La misma flexibilidad de las capacidades morfélicas y su habilidad para producir argucias discursivas por medio de la métrica gracias a la duplicación de vocales posibilitando juegos aliterativos y otras variantes, es parte de la riqueza de los lenguajes indígenas, pero también representa desafíos para los traductores (incluyendo los propios autores, que suelen traducirse a sí mismos al castellano).

Podría también argumentarse como corolario de lo anterior que a veces un texto puede leerse mejor en traducción. Esto se produce por el hecho de que al recorrer el camino del idioma original al de la traducción castellana, el o la autora se ven obligados a reconfigurar sus presupuestos culturales, rearticulándolos de una manera más digerida, cuando no simplificada,

para facilitarle la vida al lector monolingüe. En este contexto, el párrafo inicial con el cual se inicia este mismo artículo adquiere un tinte más banal en castellano:

—Uff, que cansancio —decía Mundo mientras estiraba los pies descalzos, sucios y encallados hacia el agua, los tallaba con las manos mirando hacia el norte sintiendo el aire fresco en la cara, era muy tarde y la temperatura candente de aquella región tropical había bajado; el cielo auguraba una noche despejada.  
(Ramírez, 2005 8)

En el segundo caso la provocación lingüística se diluye. La distancia entre los significantes y el o la lectora se reduce, disminuyendo el aura protectora que la misma incompreensión del lenguaje original articula como escudo invisible en torno a la textualidad primaria. En un castellano banalizado que ya no recoge la experiencia de un modo de ser largamente excluido por la occidentalidad, la crítica cosmopolita de corte eurocéntrico puede pinchar el texto, desarticular la magia de sus palabras originales (y originarias), reducirlo a una banal síntesis de la trama cuyos rasgos en el fondo no son tan radicalmente diferentes de la novelística indigenista de los 1930s y 1940s, y dejarlo en evidencia, desnudo de su lenguaje, violado ante el juicio de valor acusándolo de una presunta *naïveté* discursiva. No deja de ser el caso ya señalado por Derrida cuando argumenta que el estilo protege el contenido de la aterradora amenaza “ciega y mortal, de lo que se presenta” (Derrida, 1978 39). Solo que en este caso no se trata, en sí, del estilo, sino del lenguaje mismo, el lenguaje foráneo, el lenguaje incomprensible, el lenguaje mítico evocando un “más allá” de lo contenido en sus sonoros significantes. Aunque, viéndolo de otra manera, el lenguaje es el estilo y, ¿acaso no es toda lectura una traducción del original? ¿Una traducción en la cual el trabajo suplementario de la misma consiste precisamente en imaginar esas palabras otras, impronunciables para el lector monolingüe? ¿Una traducción que desestabiliza toda significación, ya que su misma llaneza evidencia la significación resultante como parcial y fugaz porque detrás del significante se intuye el “secreto” del idioma original, un “secreto” que no se encuentra en ninguna dimensión

conceptual, sino que se deriva de su misma estructura gramatical, fonética, morfológica, morfémica?

Geoffrey Bennington señalaba ya una problemática similar en su análisis deconstructivo cuando argumenta, en inglés, que un “proper name” como “Paris”, pronunciado en inglés, no corresponde al nombre “Paris”, pronunciado en francés (169). Me saltó inmediatamente a la vista que lo denominado en inglés “proper name” se leería como “nombre correcto”, o bien, de una manera más precisa, “nombre apropiado”, en castellano. Sin embargo, en esta última lengua el apellido de un sujeto se denomina “nombre propio”, con una connotación de propiedad, de singularidad asociada a la renta de propiedad a la cual se le vincula, lo cual difiere del “proper name” inglés, asociado más bien a lo correcto o apropiado de la categoría social del así nombrado. En el origen de esta traducción conviven dos visiones del mundo diferentes. Dos cosmovisiones.

Algo similar acontece con las lenguas indígenas. El título correcto en náhuatl (o nauatl) de *El infierno del paraíso* sería *Yekyo Tlatelchiuali*. *Yekyo* significa belleza en su sentido abstracto y *tlatelchiuali* sería un hecho “maldecido” (¿maldito? ¿mal dicho?) sobre el cual recae una maldición, pero que en realidad significa “palabra o lengua en movimiento, que se hace o que sucede”.<sup>8</sup> Pero no aparecen en el título nauatl los conceptos occidentales/cristianos de “infierno” ni “paraíso”, con todo su cuerpo intertextual de referencias literarias (Dante, Milton, etc.). Lo referenciado es una otredad que se resbala más allá de la comprensión occidental tanto de “belleza” como de “maldición”. Algo similar ocurre con el título de la segunda novela de Ramírez, a la cual hago referencia aquí tan solo con fines de problematizar su traducción. *El tiempo no abortó* tiene por título en nauatl *Tonali Amo Tlanki*, lo cual significaría “tiempo”, “vía” y “destino que no acabó”. Esto inmediatamente genera dos problemas. Primero, tomado literalmente, significa lo opuesto del título en castellano. “El tiempo no abortó” implicaría que el transcurso del tiempo llegó a su conclusión. Sin embargo, la versión nauatl del título significa lo contrario en su *tlajtolchiuali* o forma verbal, según el mismo autor:

tonali= tiempo, destino, vida, se llega a entender como camino al referirse a la vida

amo= negación

tlanki= terminar en tiempo pasado simple en la variante de la huasteca (región en la zona limítrofe de Hidalgo, San Luis Potosí, Tamaulipas y Veracruz)

Efectivamente es así como señalas porque el verbo interrumpir no existe entonces al decir la vida o destino que no terminó; se concibe como que se interrumpió, no llegó a su fin, qué pues, la vida.<sup>9</sup>

En castellano entonces, la línea temporal de la historia narrada llega a su final esperado. En nauatl sucede lo contrario. Mejor ejemplo de la ambigüedad o característica circunstancial en una traducción que se resiste a ser traducida, guardando “secretos” en su lengua original, es imposible.<sup>10</sup> “Tlanki” y “abortó” son un evidente oxímoron bilingüe. Asimismo, y como segundo punto problemático en la traducción del título, no estaría presente tampoco la imagen de “abortar”, asociada en el mundo cosmopolita a la extracción o expulsión de un feto, término que reinscribe la noción castellana dentro de la metafísica cristiana.

Si la traducción normal entre lenguajes occidentales implicaría el conservar el mismo significado para diferentes significantes, la traducción a y de los idiomas indígenas implica no solo diferentes significantes, sino también diferentes significados conceptuales para así marcar diferencias metafísicas. En un contexto diferente, mencionado aquí tan solo con fines ilustrativos —en una especie de coda a esta sección— *ueyi atl* significaría literalmente “agua grande”. Pero en un contexto nauatl esto puede significar tanto un río como un mar. El maíz, elemento central en la cosmovisión nauatl, es concebido como una flor, no como un grano. Estos son apenas dos últimos ejemplos de esta misma problemática para redondear la ilustración de la misma.

### ***De la zafra a la cosecha de duraznos, dos visiones del mundo en una***

Estoy aquí forcejeando de manera un tanto absurda por compartir un campo identitario que no me corresponde con un nahuatlato de nacimiento. Tiene pertinencia desde luego en la medida de mi propio compromiso con el proceso decolonial, si tal rasgo legitimador puede ser



valedero, aspecto sobre el cual le corresponderá pronunciarse a las comunidades indígenas con las cuales trabajo.<sup>11</sup>

Crispín Amador Ramírez nació en San Isidro, Atlapexco, estado de Hidalgo, en 1965. Terminó la escuela primaria sin hablar castellano. Estudió la escuela secundaria interno en un instituto de varones donde aprendió el castellano y empezó a participar en círculos de lectura. Completó el bachillerato en fruticultura tropical. Es licenciado en educación media en el área de ciencias naturales por la Escuela Normal Superior de Hidalgo y trabajó en programas de campo antes de ser docente, como promotor agrario. También fue obrero.<sup>12</sup> Según su decir, pudo apreciar la gran discriminación y abuso en el cual viven los indígenas y esto lo motivó a entrar al magisterio indígena. Se desempeñó como promotor bilingüe cultural, luego como profesor de educación primaria indígena y posteriormente como director de escuela primaria indígena, hasta pasar al nivel de secundaria por televisión o telesecundaria, como docente. Ahora es el director de esa escuela. Desde 1990 más o menos, empezó a dar clases de náuatl en el Colegio de Lenguas y Literatura Indígenas, ahora ya desaparecido. Participó en seminarios, coloquios y foros referentes a las lenguas indígenas, y esto lo dio a conocer, siendo invitado a trabajar en la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), pese a no haber realizado nunca estudios universitarios. Después también enseñó náuatl en la Escuela Normal Superior del Estado de México. Su labor para rescatar la lengua y la tradición náuatl se refleja en los artículos y materiales que ha elaborado para su enseñanza. En 2002 fue becado por el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes en el rubro de novela. Fue con este apoyo que consiguió escribir *El infierno del paraíso*. Enseguida sometió la novela a un concurso del Instituto Mexiquense de Cultura, ganando el mismo y asegurando su publicación.

Podríamos simplificar diciendo que *El infierno del paraíso* es un texto sustentado en una investigación sobre las experiencias de los indígenas migrantes de la Huasteca de Hidalgo, Veracruz y San Luis Potosí. Está conformado por tres capítulos articulando la pobreza en la cual viven los sujetos nahuatlitos allí representados. Se centra especialmente en dos personajes, Mundo y su amigo Nabor, ubicados ambos en una larga cadena de dualidades literarias que, en la novelística escrita en castellano, se inician desde el Quijote. Dicho así, sería una simpleza reductiva limitada a la diégesis del texto. Podríamos liquidar sumariamente el mismo como uno

más de una larga lista, ya no solo de textos indigenistas (aunque también), sino, principalmente, de realismo socialista, esa vetusta idea estalinista que produjo una versión a lo Disney de la vida de sujetos obreros, articulando la erosión de lo singular o de lo extraordinario, es decir, del distanciamiento, en palabras de De Certeau (5).

Sin embargo, evitando toda forma de trascendentalismo ahistórico, podemos argumentar que en el texto estudiado aparece una alteridad discursiva entre el lenguaje afectivo y el lenguaje descriptivo, articulando una intervención productiva e importante desde una perspectiva decolonial que, desde su misma configuración lingüística, cuestiona la institución literaria occidentalista en general, y castellana en particular. No olvidemos que Judith Butler sugiere la existencia de un espacio contestatario en los intersticios mismos del lenguaje, como efecto de su inestabilidad inherente:

El tipo de habla que toma lugar en la frontera de lo indecible promete exponer las vacilantes fronteras de la legitimidad de las enunciaciones [...] este punto de vista sugiere que el poder de gestión se deriva de las limitaciones del lenguaje, y que esa limitación no es enteramente negativa en sus implicaciones. (41; mi traducción).

La discursividad en esta novela despliega en efecto múltiples espacios heteroglósicos pese a mantener la unidad semántica del conjunto de la obra.<sup>13</sup> El texto guarda, asimismo, sus principales sorpresas para el final. Se establece entonces una escisión entre el acto mismo de trabajar físicamente y la realidad afectiva de la existencia de los sujetos. Ya en la segunda página del primer capítulo —“Zafra/Ouatekistli”—, pasada la primera parrafada descriptiva previamente citada, encontramos los siguientes rasgos cuando Mundo, el personaje principal, comienza a pensar:

[...] no pudo dormir, pues él nunca había salido a trabajar fuera y dejar a su familia por un tiempo; por su mente pasaban las ideas del porqué llevaba esa vida; [...] pasaron los días y se veía extraño... y tres días antes:

—Laura, voy a salir a trabajar fuera...

Laura lo escuchaba mientras iba creciendo la nostalgia por la decisión de su esposo, con un nudo en la garganta no podía contestar, y sin darse cuenta estaba llorando en sólo pensar esa nueva vida que llevaría quien nunca se había separado de ella... (10-12)

Entramos así en los pensamientos “otros”, en la enunciación de conciencias lingüísticas imaginadas por el lector monolingüe que no puede disfrutar la riqueza, la versatilidad significativa de “amo kuali kochki” (11), para solo citar la frase “no pudo dormir”. En esta frase, el juego de las aliteraciones y repeticiones con los vocablos “pampa ya amo kema yajto” es importante; la frase suena banal en castellano pero evidencia el esfuerzo de actualización del nauatl por parte de su autor.

Asimismo, tenemos el nombre del personaje: Mundo. Mundo es el mundo, valga la redundancia, pero entendido como un reconocimiento de la tierra como fuente de la subsistencia humana. Mundo es la tierra, es tierra, la tierra de origen, fusionando personaje y paisaje, ambos topografías cambiantes. Caminar y vivir en el mundo implica la raíz de la cosmovisión, sentida como estilo de vida. En la trama del primer capítulo, Mundo se despide de una sollozante Laura a quien él “abrazó fuerte como queriéndole dejar esa fuerza que necesitaría para estar sola” (14) y se marcha con Nabor, quien ya tenía experiencia en alejarse de casa e indujo a su amigo a seguirlo. Este último evoca el rompimiento con la tierra y con la tradición, el sujeto desplazado, huérfano por la pérdida de sus raíces, vulnerable de caer en prácticas dañinas para la salud física y mental, el alienado de “su” mundo, que camina con Mundo pero no es él.

La descripción de la despedida es emotiva, como será luego la del reencuentro. Fuera del abrazo y las lágrimas de Laura, la voz narrativa enfatiza la oscuridad, los perros ladrando, un beso en la frente de Laura, Mundo corriendo “con pasos agigantados” para alejarse de la casa y, ya en la cuesta del cerro, sudando mientras se imagina a Laura a su lado “y en sus brazos el niño más pequeño” (14). Las repeticiones en nauatl de palabras y estructuras sintácticas pueden crear un lenguaje más plano en castellano, pero sirven como mecanismos mnemotécnicos para

evocar la tierra. Las repeticiones suelen aumentar la intensidad de la enunciación. Pero los diálogos no son emotivos; esconden la afectividad para ofrecer un nivel de protección que crea la ilusión de ubicarse en un espacio común, si entendemos esto último en el sentido de “comunidad”, acepción definidora de identidad y pertenencia en los medios indígenas.

Después de siete horas de camino llegan al punto de trabajo, donde se enrolan en la zafra, el corte de caña de azúcar. Al día siguiente, desde muy temprano, Mundo descubre lo pesado del trabajo, hasta el punto de que “se orinó las manos” para que no le salieran ampollas y “el polvo en el cuello con el sudor se le hacía chicle” (18). Como era de esperarse, Mundo se acostumbra al trabajo y lo cumple a cabalidad, hasta que se inician las lluvias. Entonces ambos vuelven a trabajar sus propias tierras. Unos estudiantes les piden quedarse en el pueblo para estudiar sus costumbres, pero son rechazados por levantar la voz. Es lo no expresado lo que se encuentra en el corazón del diálogo. La descripción de las acciones deja el mayor espacio posible abierto en su centro, de manera que no se convierta la discursividad en una afirmación sino en una sugerencia, una invitación al lector a colaborar en la construcción de lo representado. Por lo tanto, el lector tiene que proveer mucho del sentido de cada escena, conduciendo así hacia la intimidad afectiva con la experiencia vivida. El texto se vive bajo la superficie y entre líneas.

En el segundo capítulo, titulado “El durazno/Tulas”, Mundo, luego de sembrar maíz, se vuelve a quedar sin dinero y se marcha a trabajar la cosecha de duraznos. Este capítulo introduce una variante del anterior. La voz narrativa enuncia que los capataces “más parecían guardias” (40). Enseguida, en un diálogo con otros dos trabajadores, uno de ellos afirma que “en estos lugares viene gente mala” (42). La frase genera una mínima gradación de anticipación, de expectativa por lo que sucederá. Al lado de la plantación de durazno se encuentra otra que parecería ser de mariguana, aunque nunca se explicita esto último: “Mundo vio otro cultivo inmenso que lo dejó sorprendido [...] había gente cuidándolas” (44). El fenómeno se enuncia así nomás, como si proviniera desde un mundo interior ubicado en otra dimensión donde nada sucede, fuera de la tensión dramática occidental anclada en el movimiento persistente, la constante tensión extendida hasta su máximo punto y el flujo dinámico evocando siempre rapidez.

En este texto, los cuidadores no permiten que los trabajadores vayan al río para mirar estas plantaciones. Mundo observa un río con agua cristalina pero los guardias le dicen que deje de mirarlo. Los detalles externos no son decorativos. Son el primer plano. A veces, son el sustituto de la acción misma, la cual queda relegada con frecuencia al fondo escénico. En nuestro capítulo, luego de algún tiempo, dos trabajadores se van al río a pescar. Consiguen hacerlo y comen deliciosamente. Esa noche aparecen los guardias en el campamento de los trabajadores, los golpean y se los llevan. “Nadie dijo nada” (46). El trabajo termina, comen papa y tortilla, vuelven a sus casas. Solo tiempo después, “en otro contrato”, conocen a un señor de la misma aldea de los desaparecidos. Así, Mundo se enterará de que llegaron muertos a sus aldeas. Sus viudas fueron informadas de que los picó una serpiente de cascabel. La voz narrativa, sin embargo, no evidencia emoción alguna. Enuncia esta información tan solo de manera parca, manteniendo una tonalidad armoniosa. La tensión surge precisamente de la no enunciación de las emociones que esta información suscita. Es la contención del lenguaje mismo la que escuece. Los silencios dramatizan, intensificando la profundidad de lo sentido, que es a su vez lo que no aparece enunciado. Asimismo, la introducción del elemento denominado “narcotráfico” rompe con la discursividad tradicionalista en torno a los patrones laborales del campesinado indígena pobre. Anuncia ya la ruptura más brutal que vendrá al final del texto. Establece una otredad exterior a la comunidad. Es, a su vez, una otredad de nahuatlato. Los guardias hablan nauatl. Son voces autoritarias manifestando complejidades inesperadas en tanto que prácticas lingüísticas, las cuales desbordan el habla de la cotidianidad. Más que elementos de la trama, parecerían ser dialogizaciones lingüísticas revelando la complejidad de la voz discursiva y su contraste con las enunciaciones aparentemente carentes de emoción en los diálogos entre Mundo y Nabor.

### ***Los monos y la inversión de lo humano***

Al inicio del tercer capítulo, titulado “Los monos/Mikomej”, el más largo de la novela, han transcurrido diez años desde el final del anterior episodio. El hijo mayor de Mundo ya tiene 18 años y corteja a la hija de Nabor. Tenemos en primer lugar una meditación por parte de Mundo acerca de las experiencias vividas desde el inicio de la representación textual:

Recordaba los momentos difíciles, cuando aquel capataz golpeó a una mujer del trabajo y al siguiente día ya no la vieron, cuando los obligaban a ver películas de mujeres desnudas y les daban una caguama para después cobrarles al precio que ellos querían [...] aquella enfermedad del pito que le contagiaron a Nabor y se le quitó con piña salada serenada y té de hierbas que alguien le recomendó allá en el trabajo, lo que le dijo y lo que le había contestado por esa tarugada. (48-50)

Enseguida se desprende un diálogo de dos páginas entre ellos, evocado por Mundo con una voz interna articulada en el presente temporal del texto, en la cual enuncia diferentes situaciones vividas a lo largo de los años de empleo nómada. Consiste en una proyección retrospectiva idealizada desde un presente narrativo escudriñando lo vivido como un espejismo en el desierto del tiempo, anticipando enunciativamente una posible desaparición. Los tópicos incluyen las mujeres, el deseo frustrado en los sitios de trabajo, y describe a una mujer en particular que se quiso marchar con Mundo por lo que tuvieron que engañarla, dejándola en el bus mientras pretendían bajar al baño en una parada del vehículo para poder deshacerse de ella.

El fragmento evidencia actividades llevadas a cabo en el espacio liminal entre el interior y el exterior de los sujetos. Prefigura a su vez lo que acontecerá narrativamente en el recorrido discursivo del capítulo. Nos enteramos, gracias a la enunciación originaria, de que Mundo ya se encuentra establecido: su hijo lleva ahora el campo de labranza. Nabor ha puesto una tienda de abarrotes donde vende su mujer y su hija. Ambos amigos se encuentran ya en un estado de prosperidad relativa y de medianía de edad que posibilita a la voz narrativa evocar con nostalgia el sufrimiento de décadas al interior de una discursividad aventurera. “Se habían acostumbrado a trabajar en ese ambiente” y el trabajo en casa les parecía “sencillo” (52). Se da entonces una escena paródica que constituye una coartada desintegradora. Nabor, borracho, da de gritos y lloriquea porque según él, su mujer se ha vuelto engreída conforme han prosperado. Pasada la borrachera, Nabor mantiene la contraposición que cuestiona la posibilidad de rearticular la comunidad. Piensa en volver a marcharse para trabajar, ya no por

necesidad sino “para no estar peleando con aquélla” (56). Su desarraigo ya ha llegado al punto en el cual incluso sin necesidad económica, es incapaz de reubicarse en el seno de su comunidad. La autoexpulsión simbólica que esto conlleva evidencia su transitividad entre su mundo cultural y la modernidad occidental. Nabor sufre una crisis identitaria, en la cual ya no sabe si honrar a sus ancestros o celebrar sus ambiciones con lujuria; ya no sabe si el tiempo es cíclico o lineal. Es un huérfano simbólico cuya carencia de dirección implica destrucción. Sobrevive apenas en un espacio singular y no verificable, lúgubre y letal, pese a su relativo bienestar material.

Ocho días después decide marcharse “al sur”. Mundo lo piensa a su vez —“se animó”—, y le informa a Laura que se marchan ambos por un contrato de cuatro meses. Ahora la reacción de ella es muy diferente a la de la primera vez. Se limita a decirle que “está bien” porque el pobre Nabor está sufriendo mucho, y que se cuiden (58). Tenemos entonces una contradicción subjetiva en la diégesis, cuando el sujeto representado viola la noción de “necesidad económica” para justificar su vuelta al trabajo nómada. La fraternidad con Nabor vuelve coextensivas las condiciones de posibilidad de ambos sujetos para marcharse, ante la condición de imposibilidad que su misma prosperidad relativa representaba. Ambos sujetos necesitan la afectividad masculina como acto animador. En consecuencia, el tono de la novela cambia. Se convierte más bien en un texto acerca de la complicidad masculinista en la persecución de aventuras de índole sexual, conllevando trágicas consecuencias.

En breves palabras, ambos amigos se marchan de nuevo enganchados, tan solo para descubrir, luego de un largo viaje, que han sido llevados a “la selva” (68). Nunca se indica el sitio exacto. Se presupone que es Chiapas. No hay referencia alguna a ningún lugar, fuera de la selva misma. Para el lector, sin embargo, es imposible no asociarlo con el orgullo indígena por la revolución zapatista de 1994, acerca de la cual el poeta nahuatlato Natalio Hernández ha dicho que no fue sino hasta entonces que las poblaciones indígenas mexicanas pudieron articular sus reivindicaciones, transformándolos de “indios permitidos” a sujetos con nuevas políticas culturales intentando decolonizar sus perspectivas.<sup>14</sup>

Pero es la selva lacandona, pese a no mencionarse el dato, un elemento más en la cadena de ausencias y contenciones de cosas que permanecen innombradas, limitándose el

texto a la representación de la naturaleza desde la perspectiva de Mundo. Amador Ramírez construye una tensión poderosa precisamente por darnos tan poco. Hacia el final del capítulo, la voz narrativa agregará acerca de lo anterior que: “[...] partimos, dejando atrás aquel inmenso terreno talado [...] que quizás debíamos pedir perdón por haber interrumpido la quietud que habían (sic) antes de nosotros” (130).<sup>15</sup> Es la destrucción ecológica de la selva. La destrucción del espacio ecológico albergando la indigeneidad. Mundo y Nabor serán partícipes de esta destrucción que conlleva el arrasamiento de su mundo, apareciendo en su lugar el espejismo del mundo globalizado, como sucedió en el anterior capítulo con el narcotráfico. Los amigos han sido enganchados por cuatro meses. Su trabajo consiste en tumbar los “árboles gigantes con troncos retorcidos, otros con bejucos que desde las copas se colgaban hasta el suelo, todo húmedo [...]” (70) de la selva. “Era impresionante ver los troncos tan gruesos, unos bejucos que ni con las dos manos podía abarcarlos del tallo, algunas frutas y flores de plantas trepadoras [...]” (72). Nunca se menciona su nombre, pero es evidente que son ceibas y caobas las que están siendo cortadas. Los conocedores de la historia reciente de la selva chiapaneca ubicarán perfectamente ese momento como el giro hacia la modernización que acabó con el mundo lacandón.<sup>16</sup>

Sin embargo, la escena más fascinante del texto es el encuentro con los monos que le dan el título al capítulo. En realidad son dos escenas, y ambas revelan todo el extrañamiento que no apareció en buena parte del texto. La primera descripción de los monos ya los humaniza:

Cata miró hacia el lado oriente donde habíamos terminado de talar, y dijo —mira, qué es eso—. Eran animales, como personas paradas, aparecían y desaparecían entre los montones de ramas, quedé frío, nunca vi algo igual, entonces entré a hablarle a Juan [...] todos salieron a ver, un rugido fuerte se escuchó en el monte [...]. (94)

Como la voz de Mundo lo indica, los trabajadores eventualmente se acostumbran a la presencia de los monos:



[...] ahora los monos llegaban cerca de nosotros, parecían hombrecitos peludos, un día hasta tomó mi sombrero uno de ellos, se lo puso y lo dejó donde estaba, me parecían amistosos, todos los que se acercaban eran machos, se les notaba cierta edad, por las orillas llegaba una manada grande, algunos cargando sus bebés (sic), otros más chicos, los adultos llevaban la fruta a ellos y así hacían dos o tres viajes diarios. (108)

Esto inicia la caída de Nabor, ya comenzada desde el principio mismo del capítulo:

Un día ya casi para regresar, a lo lejos vi a Nabor luchando con un mono y éste rugía fuerte, sin medir consecuencias corrí con el machete desenfundado, pensé que lo estaba atacando, cuando llegué ya otros dos trataban de ayudarlo pero sin golpear al animal. Nabor estaba abajo y el animal trataba de ahorcarlo [...] el animal tenía una fuerza tremenda, solo entre diez pudimos someterlo [...] lo atamos de los brazos con un trozo metido entre las sogas como Cristo lo trajimos a la tienda [...]. (108-110)

Solo entonces se entera Mundo que el mono no atacó a Nabor, sino que fue éste quien quiso agarrarlo y amarrarlo para llevarlo a su campamento como trofeo. Nabor se ha convertido ya en un efectivo agente de destrucción. Avanza por el camino occidentalizante hacia un destino despiadadamente materialista del cual han desaparecido todos sus valores espirituales y comunitarios. Es una máquina axiomática y despótica. Mundo se lo reprocha pero Nabor es indiferente. Nos dice la voz narrativa que “el animal rugía fuerte y se empezaron a escuchar rugidos en la selva” (110). Los cuatro trabajadores que comparten la tienda en la cual duermen se despiertan temerosos y Marcos le dice a Mundo que ruge un animal muy cerca, pero el mono amarrado está quieto. Todos los trabajadores se despiertan al escuchar ruidos. Salen con lámparas y forman un círculo, poniendo a las mujeres en el medio, pues solo se

escuchaban ruidos de ramas como si las fueran arrastrando, pero los ruidos se iban acercando a ellos:

Se sentía miedo, un silencio largo, cuando estaban como a cincuenta metros de nosotros, saltó un mono grande y se paró como a treinta metros, por atrás de donde estaba atado el otro, largo silencio y cuando aventaron las luces alrededor, sólo se veían chispitas, eran los ojos de una gran manada, calculo como unos cien, sentí que los pelos se me pararon [...]. (112)

Pese al miedo se preparan para la pelea con los machetes, temiendo que los monos vean mejor que ellos en la noche. La sorpresa de los trabajadores es que mientras el más grande, aparentemente el jefe de la manada, los distrae con rugidos, los otros “se acercaron seguros sin mirarnos, desataron a su compañero, hicieron rollo el lazo y se lo llevaron, caminaron dándonos la espalda mientras el jefe nos miraba, él se retiró hacia atrás de frente, nunca nos dio la espalda” (114).

En esta escena asombrosa e inesperada, los papeles se han invertido. Los monos son quienes actúan como seres racionales, en comunal solidaridad con un “compañero”, así denominado por la voz narrativa. Los humanos son los animalizados, “unidades aisladas” ajenas al entorno natural y a otras comunidades humanas. Esta inversión y fragmentación deshumaniza a los sujetos involucrados, por muy indígenas que sean. Son los monos quienes superan la dicotomía individuo-colectivo. Los monos armonizan su sistema de vida con la naturaleza, evidenciando reconocer que todos los seres vivientes cumplen un rol importante en mantener el equilibrio de su respectivo ecosistema, a diferencia de los sujetos indígenas representados en la escena. Los trabajadores migrantes han perdido sus raíces comunitarias y se han sumido en un materialismo consumista a pequeña escala, en el cual Nabor se “pierde” en tanto que sujeto, en una experiencia-límite que disuelve toda conciencia ética, provenga esta de donde provenga, e inevitablemente lo envía hacia un espacio en el cual ya es incapaz de responder, hasta desembocar en su muerte. De su identidad étnica ya solo queda su contorno fantasmático.

Tenemos escenificado entonces excesos sexuales resultantes de una masculinidad heterosexista que, trascendiendo cualquier forma de etnicidad, es clara expresión de una colonialidad del poder marcando de manera invisible el distorsionado comportamiento de género como signo del cambio epistemológico en la etnicidad globalizada. Convierte la memoria picaresca de dos amigos emprendiendo una gran aventura en una amarga mutilación entrópica. Nabor es desnudado por Carmen en primer lugar, quien luego se convierte en prostituta. En segundo lugar por la prostituta anónima que le sacó el dinero trabajado y lo contagió y, en tercer lugar, retórica y moralmente, por el propio Mundo, quien describe lo acontecido, acompaña a Nabor en su agonía y le perdona sus transgresiones. Produce una afirmación, un llamado implícito (y nunca enunciado textualmente) a restaurar los valores éticos marcando la desposeída comunidad étnica.

En esta cadena de significantes no podemos sino evocar el concepto de la colonialidad del ser de Nelson Maldonado-Torres. Dicho concepto circunscribe el comportamiento de este personaje, el “condenado” de la narratividad en cuestión, cuyas acciones Mundo observa y nos ofrece con parquedad, como si sus enunciaciones fueran una donación (al permitirnos a nosotros observarlas en tanto que lectores), cuidadosamente, convirtiéndose así ambos personajes en agentes políticos. Nabor en su actuación misma y Mundo en el proceso de narrar lo vivido y atribuirle una eticidad a la experiencia en cuestión. Este último la narra como un arrebató extático que le roba a Nabor toda responsabilidad, toda posibilidad de conciencia. El texto, la perspectiva afectiva de Mundo, no lo juzga. No lo sentencia moralmente. Al contrario. No podemos olvidar al fin y al cabo que Nabor, como casi todos los sujetos masculinos, fue modelado por las fuerzas históricas y culturales de la colonialidad del poder, y es la expresión encarnada de las mismas. En ese aspecto, no solo está “cargado” con los rasgos del *ego conquiro* ya definidos por Maldonado-Torres como una actitud fundamentalmente genocida con respecto a sujetos colonizados y racializados (136), sino que despliega a cinco siglos de distancia las consecuencias de lo anterior: un socavamiento moral que conlleva la ignorancia de su historia. En el texto estudiado, Nabor articula el abandono de los valores sociales de convivencia al interior de su entorno social y natural, evidenciando hacia el fin de “Los monos” la pérdida moderna de la cohesión comunitaria interna que implica la desaparición de los

valores simbólicos y sociales vigentes en su comunidad de origen. En la novela nunca se menciona el nombre o la situación geográfica de esta última, sus valores colectivos, la importancia de la unidad social. No se menciona nunca la autoridad de los *ueues* (ancianos).<sup>17</sup> Nabor emblemiza la incapacidad de asumir la memoria étnica articulando su responsabilidad como sujeto. Rompe con sus condiciones históricas articuladas en torno al *habitus* de la comunidad. Este abismo que Nabor abre entre sí y la comunidad, su entorno afectivo y afirmativo, es señalado textualmente como una muerte. Nabor tenía que morir para que con este límite de la representación, pudiera revivir y reconstituirse la implacable necesidad de afirmación de la comunidad, representada textualmente por los valores éticos articulados por Mundo, concretando así la visión del texto.

Esta cadena de asociaciones proviene del mismo inicio del capítulo, cuando Nabor se pelea con su mujer y decide marcharse de nuevo, no teniendo ninguna necesidad económica de hacerlo. Simplemente porque no quiere cederle la tienda a su mujer y su hija. El evento que desencadena la acción ya es una problemática de género anclada al interior de un comportamiento masculinista colonializado.

Sin embargo, Mundo permanece abierto a Nabor pese a reconocer por su parte la ética de la responsabilidad y negarse a una perdición como la de su amigo. Mientras Nabor se acuesta con Carmen, Mundo resiste a Cata (“solo amistad, aunque sí me gustaba” 114-16) y, pese a que la noche en que Nabor, medio borracho, es contagiado por la prostituta anónima (118), Cata y Mundo duermen juntos, la voz narrativa es circunspecta: “amanecemos los dos” (120) y, más adelante, “de lo sucedido aquella noche nunca comentamos nada entre los dos” (124). Cata, de hecho, se levantó enseguida y fue a su tienda por enchiladas y café. Nabor no apareció sino hasta la tarde, bastante descompuesto. De esa noche se desprende la enfermedad de Nabor. Ya concluyendo la temporada, aparece con fiebre. Cata le prepara té y lo cuida durante ese inicio de su enfermedad, mientras que “Carmen ni caso le hizo” (128). En el camino de vuelta, Cata le compra fruta y, al llegar a la ciudad, le dice a Mundo que lleve a Nabor a un médico.

Enseguida los dos amigos vuelven a su aldea, desapareciendo Cata de la narrativa. Cuando Mundo le informa a Nabor que el médico le dijo que tenía una enfermedad “grave”,

este último despotrica aún contra su mujer y Mundo tiene que recordarle que “es tu mujer, con quien hiciste tu vida” (138). Mundo le da las explicaciones de la situación a la familia, visita a Nabor a diario por las tardes y comenta, “pude ver como se fue muriendo en vida, mi amigo, aquél con quien retamos la vida por mejorar [...] ese que era mi hermano” (140). De hecho, ya en agonía, Nabor pide ver a Mundo y, tomados de la mano, le pide cuidar a su familia antes de morir. Pese a la cargada sentimentalidad narrativa de esta breve escena, es un gesto por medio del cual Mundo, con su empatía, con su solidaridad, rearticula éticamente a la comunidad. Solo en ese final es vivenciada esta última con positividad. El cuerpo de Nabor “escribe” materialmente el final de la alienación individualista moderna. Es la sustitución suplementaria de la presencia de Mundo (¿del mundo?), algo deseado y temido a la vez como el suplemento derrideano, elocuentemente silenciando la migración agrícola. El cuerpo como texto contiene ya dentro de la cadena interpretativa de su juego semántico los principios decoloniales de su programa escritural cuando el despliegue de significantes supera la supuesta significación rugosa del nivel denotativo del lenguaje, desajustando la representación y la imagen fantasmática que la sostiene.

Discursivamente, la lógica anterior se consolida al notar el cambio en la voz narrativa de la tercera a la primera persona, de un narrador heterodiegético a uno autodiegético. Ésta aparece por primera vez desde el primer capítulo, “Zafra”. La narración parecería iniciarse en focalización interna pero heterodiegética, si bien luego realiza un breve salto al discurso indirecto libre. Pero, de pronto, en la página 20, luego del primer día de trabajo, mientras Mundo y Nabor comen, la voz narrativa dice: “*Agarré una tortilla y entonces (Nabor) retiró de la lumbre la taza y me sirvió en un bote, pero al darle el primer sorbo casi vomito y lo eché fuera*” (20; mi subrayado). Es la primera intromisión de un narrador autodiegético. Más adelante en la misma página, agrega: “Lo *tomé* con asco pero pronto *me sentí* bien [...]” (mi subrayado). Su ingreso es tan sutil que casi parecería un error de imprenta, pues ya en el párrafo siguiente vuelve la focalización interna heterodiegética. Sin embargo, a lo largo de la narrativa se intercalarán fragmentos, a veces tan solo frases, narradas en primera persona; es decir, en forma autodiegética. Sin embargo, ya en “Los monos”, pese a aparecer furtivamente una vez han llegado a la selva (“Desde ese día *me sentí* con confianza aunque *me sentía* extraño

en medio de aquella selva con sólo escuchar los ruidos y el olor que *nunca había tenido cerca*” 70; mi subrayado), comienza a aparecer con mayor regularidad, y pronto se vuelve evidente que no es ningún error. En la página 72 Nabor conoce a Carmen y Mundo dice “*Sentí celos pero me di cuenta [...]*”; el resto de la página continúa de esta manera, y continuará la narrativa en primera persona hasta el final.<sup>18</sup>

Podríamos desde luego acusar al texto de *naïveté*, de falta de oficio por parte del escritor, de amateurismo, o bien culpabilizar a la editorial por falta de profesionalidad. Sin embargo, me parece una vía equivocada. Ante la aporía confrontada, tiene más sentido examinar las implicaciones de esta variabilidad estilística. Viéndolo de esta manera, me parece que la misma devela una crisis del sujeto subalterno racializado. En el transcurso del texto se hace evidente que el mismo se sabe habitado y constelado por una inestabilidad generada por fuerzas que no controla. La situación mencionada se traduce en una ruptura y una carencia articulando su fundamento epistémico. Refleja implícitamente un deseo que no puede alcanzar su objeto, cuyo síntoma es la misma confusión subjetiva de la voz narrativa, un recurso que esconde la carencia y metaforiza el orden destruido.

### **Conclusiones**

El esfuerzo de este artículo —y, en general, el del proyecto del cual forma parte— consiste en evidenciar la fuerza vital de los sujetos indígenas contemporáneos, y en valorar su perspectiva vital como alternativa posible a una modernidad eurocéntrica ubicada ya en el inicio de la entropía. Consiste en hacer visible esta última por medio de una de las formas de su saber: su gramática aparentemente inaccesible, que ubica la reciente producción novelística que han generado en sus respectivos idiomas en los límites mismos de la representación. Las poblaciones indígenas no pueden olvidar lo que les tocó vivir en el último medio milenio. Por ello articulan simultáneamente una contra-modernidad en el instante mismo en el cual consiguen insertarse dentro de la propia modernidad, independientemente de lo contradictorio que esto podría parecer. Ese doble gesto evidencia, de manera general, su luchar por emerger de la subalternidad y de la racialización a las cuales estas poblaciones fueron sometidas, sin renunciar a su cultura ni a su identidad singular.

La iniciativa de darle continuidad a un proyecto epistemológico como el que intentamos sacar adelante en esta serie de trabajos nos permite aprender del daño cognitivo sufrido por poblaciones portadoras de culturas complejas y significativas una vez reducidas a contextos subalternizados. Valoramos por ello la legitimidad de su conocimiento, por fracturado o disminuido que parezca en sus condiciones actuales. Pero también entendemos que aparece así por sus experiencias vividas. Por el genocidio que intentó borrar sus prácticas culturales y su legado escritural, transformándolos en sujetos hieráticos desvalidos de su imaginación cosmogónica.

A la vez, no deja de preocuparme que, por estimulantes que hayan sido la gran mayoría de trabajos teóricos en torno al concepto de la decolonialidad, no sean en buena medida sino proveedores de grandes generalidades, a pesar de lo imaginativo y ambicioso de sus conceptualizaciones. Si bien me incluyo dentro de los que critican la modernidad eurocéntrica y me posiciono en favor de la crítica decolonial, la cual argumenta que la colonialidad es constitutiva de la modernidad y que sin colonialidad no hay modernidad, como lo han expuesto Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel o Catherine Walsh, entre otros, sus reflexiones epistémicas permanecen aún en buena medida como indicadores de una dirección a seguir, más que como vislumbadoras de un punto de llegada.<sup>19</sup> Asimismo, unos pocos de entre ellos han criticado los estudios postcoloniales por entenderlos como fundamentados en las teorías posestructuralistas de Foucault o Derrida, razón por la cual encuentran este proyecto demasiado centrado al interior de la institucionalidad académica eurocéntrica. Pero, ¿no sucede acaso lo mismo con la decolonialidad? Sus teorías se debaten principalmente en instituciones académicas de los Estados Unidos, o bien en algunas instituciones de prestigio en el continente, tales como la Universidad Javeriana de Colombia. Evocan asimismo figuras teóricas como Kyriakos Kontopoulos, como lo hacen Castro-Gómez y Grosfoguel en *El giro decolonial* (2007) para justificar el uso del concepto de heterarquías, el cual se asemeja mucho al rizoma de Deleuze y Guattari. Es cierto que Walsh y otros están articulando esfuerzos por llevar este conocimiento a bases indígenas o afrodescendientes en el Ecuador, Bolivia y otros lugares de América Latina. Pero no por ello deja de ser un producto que emergió

epistémicamente desde el “centro” de la institucionalidad académica: las universidades de mayor prestigio en los Estados Unidos.

Me parece que intentar desligarse de Foucault, Derrida, etc., es una falsa salida. Spivak ya había dicho desde los años 1980:

Yo no puedo entender cuál teoría nativa podría existir que pudiera ignorar la realidad de la historia del siglo diecinueve [...]. Para articular teorías nativas uno tendría que ignorar los últimos siglos de intervención colonial. Prefiero usar lo que la historia ha escrito para mí. No estoy interesada en defender la dependencia de los intelectuales postcoloniales de los modelos occidentales: mi trabajo consiste en aclarar mi dilema disciplinario. (69-70; mi traducción)

De igual manera, me parece imposible ignorar la realidad de la teoría posestructuralista en una nueva reformulación del dilema disciplinario del intelectual abogando por la decolonialidad. Como las pirámides mesoamericanas, podemos construir nuevas edificaciones epistemológicas sobre el posestructuralismo a sabiendas de que sigue latiendo en su interior.

Todos estos críticos estarían desde luego de acuerdo con que este giro epistémico tiene que tener una dimensión material. Una experiencia corporal, la de los sujetos excluidos de la producción del conocimiento por la modernidad. Pero entonces nos deslizaríamos de nuevo hacia Foucault y su teoría del biopoder. Como hemos visto en la novela de Amador Ramírez, de su lectura nos queda la duda acerca de si las necesidades corporales concretas de sus protagonistas fueron confeccionadas por técnicas de biopoder que diferencien grupos sociales explotados que son racializados de aquellos que no lo son. Al fin y al cabo, al nivel de la producción biopolítica del individuo, las técnicas disciplinarias producen cuerpos capaces de trabajar y de crear necesidades e intereses como miembros de un conjunto poblacional. En *El infierno del paraíso*, algunos de los trabajadores en la selva son indígenas y otros no. La prostitución es generada por los mismos capataces, quienes llevan al campamento de los trabajadores las prostitutas y el licor, descontándoles los gastos del salario que cobrarán al final de la faena. Finalmente, no todas las novelas escritas por autores indígenas son



inherentemente igualitarias, liberadoras, o bien proveen valores éticos que puedan transformarse en agendas liberadoras. Tampoco los idiomas indígenas dejan de carecer de jerarquías o formas conservadoras de estructuración.

Lo importante, conforme nos movemos con lentitud de caracoles en el análisis de una novela tras otra, es valorar que la mayoría de ellas posibilitan la emergencia del sujeto racializado. El mismo puede así ser consumido por medio de su representación, trascendiendo el marco mismo de los límites del texto. Como dice Linda Tuhiwai Smith, las historias que nos permiten comprender nuestra realidad y conceptualizar epistemologías tratan básicamente sobre la naturaleza del poder (34). Por ello mismo, en las representaciones eurocéntricas los sujetos indígenas están excluidos, marginados, o son apenas la Otredad de sus articulaciones simbólicas.

A diferencia de lo anterior, en esos cruces o intersecciones generados por las visiones indígenas de lo vivido —ubicadas todas ellas en conjunto con la dinámica hegemónica de la colonialidad—, se encuentran los espacios retóricos y epistemológicos desde los cuales pueden desprenderse nuevas epifanías generando las estrategias de resistencia, a sabiendas de que las mismas siempre están imbricadas simultáneamente dentro de la modernidad/colonialidad y en espacios “otros” que anticipan o exploran, con todas las contradicciones del caso, potenciales alternativas al sistema-mundo existente, pero implican también la vuelta a la dignidad de los sujetos condenados por la modernidad a la abyección racial. Para los indígenas, contar sus propias historias es una forma poderosa de resistencia. La escritura es una forma de seleccionar, arreglar y presentar su conocimiento. Privilegia lo que es significativo para ellos. Más no se puede pedir.

### **Obras citadas**

- Arias, Arturo. “¿Tradición versus modernidad en las novelas yukatecas contemporáneas? Yuxtaponiendo *X-Teya*, *u puksi’ik’al ko’olel* y *U yóok’otilo’ob áak’ab*”, en *Revista Javeriana/ Cuadernos de Literatura* 16.32 (julio-diciembre de 2012): 206-233.
- Amador Ramírez, Crispín. *Tlajtolchiali, Palabra en movimiento: El verbo*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 2002.

- \_\_\_\_\_. *El infierno del paraíso*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 2005.
- \_\_\_\_\_. *El tiempo no abortó/Tonali Amo Tlanki*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Todos hablamos nauatl”. Blog, domingo 27 de enero de 2008:  
[http://nauatltemachtiani.blogspot.mx/2008\\_01\\_01\\_archive.html](http://nauatltemachtiani.blogspot.mx/2008_01_01_archive.html)
- Bakhtin, M.M. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Michael Holquist ed. Trad. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.
- Bennington, Geoffrey and Jacques Derrida. *Derridabase/Circumfession*. Trad. Geoffrey Bennington. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.
- Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.
- Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nueva York: Routledge, 1997.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel eds. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. (127-167)
- Chow, Rey. “The Interruption of Referentiality: Poststructuralism and the Conundrum of Critical Multiculturalism”, en *South Atlantic Quarterly* 101.1 (2002): 182–83.
- Coon, Adam. “Iahqui Estados Onidos: The Articulation of Nahua Identities in Migration in Contemporary Nahua Literature, 1985-2012”. Doctoral Dissertation, University of Texas at Austin, May 2013.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano: I. Artes de hacer*. Ed. Luce Giard. Trad. Alejandro Pescador. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2000.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trad. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Spurs: Nietzsche's Styles*. Trad. Barbara Harlow. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Escobar, Arturo. *Territories of Difference: place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press, 2008.

- Glissant, Édouard. *Poetics of Relation*. Trad. Betsy Wing. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
- Hale, Charles R. "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'", en *NACLA Report on the Americas* 38.2 (Sept-Oct 2004): 16-21.
- Hernández, Natalio. *El despertar de nuestras lenguas/Queman tlachixque totlahtolhuan*. Estudio introductorio y epílogo de Miguel León Portilla. México D.F.: Diana/Fondo de Culturas Indígenas, 2002.
- Li, Victor. *The Neo-primitivist Turn: Critical Reflections on Alterity, Culture and Modernity*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- Maldonado-Torres, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel eds. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. (127-167)
- Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, NC: Duke University Press, 2011.
- Otzoy, Irma. *Identidad y vestuario maya. Maya' b'anikil. Maya' tzyaqb'äl*. Guatemala: Cholsamaj, 1996.
- Perera, Victor y Robert D. Bruce. *Last Lords of Palenque: The Lacandon Mayas of the Mexican Rain Forest*. Boston: Little, Brown, 1982.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax Utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Sanjinés, Javier. *Mestizaje Upside Down: Aesthetic Politics In Modern Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004.
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York: Zed Books, 1999.
- Sommer, Doris. "Rigoberta's Secrets." *Latin American Perspectives* Vol. 18, No. 3: *Voices of the Voiceless in Testimonial Literature*, Parte I (Summer 1991): 32-50.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*.

Londres: Routledge, 1990.

Walsh, Catherine. "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo".

*Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo andino*.

Quito: Academia de la Latinidad, 2006: 27-43.

## Notas

<sup>1</sup> Adam Coon. "Iahqui Estados Onidos: The Articulation of Nahua Identities in Migration in Contemporary Nahua Literature, 1985-2012", tesis de doctorado, capítulo 1.

<sup>2</sup> Ramírez dice: "Las lenguas indígenas también tienen sus variantes dialectales y no se diga la nauatl, que va desde la variación fonética en nauatl, nauat y nual; de términos como para decir ladino o citadino: coyotl, pinotl, tsujmi, kixtiani; no se diga el saludo por la mañana piale, nolti, panolti, panolti tsino, tlanextili, tlanestsi, jlanesi, lanesi, youatsinko entre otros, por eso las lenguas mexicanas no son dialectos, son lenguas vivas en constante evolución por su uso, que tienen sus dialectos, es cierto y si no se conocen, es por descuido o desinterés" (27 de enero de 2008).

<sup>3</sup> Ver Arturo Arias, "¿Tradición versus modernidad en las novelas yukatekas contemporáneas? Yuxtaponiendo X-Teya, u puksi'ik'al ko'olel y U yóok'otilo'ob áak'ab", entre otros.

<sup>4</sup> Estoy pensando en obras como *Romance de los Tres Reinos* (1330), de Luo Guanzhong; *A la orilla del agua* (1373?), de Shi Nai'an y Luo Guanzhong; *Viaje al Oeste* (1590), atribuido a Wu Cheng'en; y *Sueño en el pabellón rojo* (1792), de Cao Xueqin, que datan de las dinastías Ming y Qing. Podríamos agregar una quinta, *El ciruelo en el vaso de oro*, conocida también como *El loto de oro*, escrita bajo el seudónimo de Lanling Xiaoxiao Sheng, la cual ha pasado buena parte de la historia proscrita por describir escenas sexuales de un modo gráficamente explícito. Las versiones más tempranas de la novela sólo existen en documentos manuscritos. La primera versión impresa está fechada en 1610. Con la posible excepción de *Sueño en el pabellón rojo*, la totalidad de estas obras es mayormente desconocida en América Latina, y aun esta última circula más bien en estrechos círculos de literatos.

<sup>5</sup> Ver M.M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*.

<sup>6</sup> Correo electrónico de Ramsey Tracy. 14 de enero de 2013.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Correo electrónico del autor, Crispín Amador Ramírez. 11 de enero de 2013.

<sup>9</sup> Correo electrónico del autor, Crispín Amador Ramírez. 14 de enero de 2013.

<sup>10</sup> Entiendo aquí "secretos" en el sentido empleado por Doris Sommer en su artículo seminal de los 1990; como resistencia ético-estética de los hablantes indígenas para mantener la comprensión eurocéntrica hegemónica de su mundo íntimo a distancia. Ver "Rigoberta's Secrets".

<sup>11</sup> Mis balbuceos con el náhuatl, o nauatl, son risibles. Agradezco el apoyo de mis colegas Kelly McDonough y Sergio Romero con el tema; la ayuda de mi estudiante Adam Coon, diestro en el idioma gracias a su trabajo con John Sullivan y a su larga estancia en la Huasteca; y las aclaraciones del propio autor, quien generosamente aguantó todas mis cómicas incertidumbres y empíricas confabulaciones.

<sup>12</sup> Dice que aprendió a soldar, a trabajar electricidad, albañilería y que, como campesino, fue productor de piloncillo con su padre. Correo electrónico del autor, Crispín Amador Ramírez. 15 de enero de 2013.

<sup>13</sup> El término heteroglosia describe la coexistencia de distintas discursividades dentro de un único código lingüístico. Bajtín define la heteroglosia como "el habla en el idioma del otro, que sirve para expresar las intenciones del autor, pero de una manera refractada" y considera la novela moderna como la forma literaria más adecuada para articular la heteroglosia. Cualquier idioma, según Bajtín, se estratifica en "dialectos sociales [...] jergas profesionales, lenguajes genéricos, lenguajes de generaciones y grupos de edad, los lenguajes tendenciosos, lenguajes de las autoridades, de diversos círculos y de modas pasajeras" (mi traducción). Esta diversidad de la voz es, para Bajtín, la característica definitoria de la novela como género. Ver *The Dialogic Imagination*.

<sup>14</sup> Ver Natalio Hernández, *El despertar de nuestras lenguas*. Para la noción de “indio permitido”, ver Charles R. Hale, “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the ‘Indio Permitido’”.

<sup>15</sup> Acerca de marcar el espacio como “Chiapas” sin decirlo, le pregunté al autor con respecto a ello luego de elaborar el análisis. Su respuesta fue la siguiente: “Nunca me lo pregunté, pero efectivamente es Chiapas, mi intención aquí es que la gente vea los valores necesarios para convivir con el resto de la naturaleza, hablarle y en todo caso pedirle perdón porque desde el pensamiento indígena, la selva es un ser como espacio o como medio de vida, no un simple objeto de producción”. Correo electrónico, 17 de enero de 2013.

<sup>16</sup> Ver a este respecto Victor Perera y Robert D. Bruce, *Last Lords of Palenque: The Lacandon Mayas of the Mexican Rain Forest*, entre otros.

<sup>17</sup> Lo señalado aquí sí ocurre en su siguiente novela, *El tiempo no abortó/Tonali amo tlanki*.

<sup>18</sup> Al respecto, el autor dice: “[...] mis personajes se desenvuelven libremente, andan, trabajan y hacen lo que les place, no organizo los pasajes enmarcados en acciones, solo capituleo con temas y valores que se pretenden lograr, ellos me llevan donde están y yo solo escribo [...] vivo con ellos la aventura [...]. Por eso ellos hablan como sienten que deben de hacerlo, dicen lo que sienten y yo no me percato si habla en primera, segunda o tercera persona, para pronto eso no lo estructuro como parte o elemento que complementa la narración, simplemente sale, habla y lo escribo [...] (sucede lo mismo en nauatl) porque es pensado en nauatl, aunque a veces me cuesta mucho pasarlo al castellano porque queda descuadrado, pero lo acomodo para su entendimiento; pero en esencia dice lo mismo”. Correo electrónico, 17 de enero de 2013.

<sup>19</sup> Importantes excepciones han venido apareciendo gradualmente, desde luego. Quizás la obra más notable en concretar la decolonialidad sea *Territories of Difference* (2008) de Arturo Escobar. Igualmente notable es *Mestizaje Upside Down* (2004) de Javier Sanjinés. La colección editada por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial* (2007), es también representativa de importantes ensayos concretando esta tendencia.